

*С. С. Пименов*

## Оправдание у Лютера

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_4\_35

*Аннотация:* Данный текст посвящен критическому рассмотрению доктрины оправдания у родоначальника протестантизма Мартина Лютера. После рассмотрения схоластического понимания оправдания автор фиксирует проблемные положения, на которые будет устремлено критическое внимание Лютера (благодать как *habitus infusus*, множественность видов благодати, оправдание как совместное действие Бога и человека). Открытый Лютером новый смысл «праведности Бога» становится для реформаторов герменевтическим принципом, меняющим образ Бога. Отличие Лютера в том, что он фиксирует два вида праведности Бога. В Ветхом Завете это — праведность осуждающая. В Новом Завете — милости и благодати. Основанием праведности человека для Лютера является вера. Различие в понимании веры было одновременно и различием в понимании Божественной благодати, которую Лютер воспринимает как благосклонность Бога, не меняющую природные способности человека. Вера спасает, потому что она есть реальное соединение со Христом. Признание Лютером одномоментности оправдания ставит вопросы о возможности постепенного возрастания человека в Боге, что в дальнейшем в протестантизме привело к разделению на оправдание и освящение, где последнее понято как деятельность в мире уже оправданного человека. Спасение верой ставило вопрос о статусе добрых дел. Делание добрых дел является необходимым следствием, но не причиной оправдания. Учение Лютера об оправдании вело к подрыву католической эkkлeсиологии и к разрыву между католиками и протестантами.

*Ключевые слова:* Мартин Лютер, оправдание, праведность Бога, праведность человека, Иисус Христос, спасение, Закон и Евангелие, вера, освящение, спасение, радостный обмен, добрые дела, Реформация.

*Об авторе:* **Сергей Сергеевич Пименов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: [pimenov2001@gmail.com](mailto:pimenov2001@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

*Ссылка на статью:* Пименов С. С. Оправдание у Лютера // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 35–59.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2020

---

*Sergey S. Pimenov*

## Luther on Justification

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_4\_35

*Abstract:* This text is devoted to a critical examination of the doctrine of justification in the works of the founder of Protestantism, Martin Luther. After considering the scholastic understanding of justification, the author fixes the problematic positions to which Luther's critical attention will be directed (grace as *habitus infuses*, the plurality of types of grace, justification as a joint action of God and man). The new meaning of the "righteousness of God" discovered by Luther becomes for the reformers a hermeneutic principle that changes the image of God. Luther's difference is that he captures two kinds of God's righteousness. In the Old Testament, this is condemning righteousness. In the New Testament – mercy and grace. Faith is the foundation of human righteousness for Luther. The difference in the understanding of faith was at the same time a difference in the understanding of Divine grace, which Luther perceives as the favor of God, which does not change the natural abilities of man. Faith saves because it is a real union with Christ. Luther's recognition of one-stage justification raises questions about the possibility of a person's gradual growth in God, which later in Protestantism led to the division into justification and sanctification, where the latter is understood as the activity of a justified person in the world. Salvation by faith raised the question of the status of good works. Doing good deeds is a necessary consequence, but not a cause of justification. Luther's doctrine of justification led to the undermining of Catholic ecclesiology and to a rift between Catholics and Protestants.

*Keywords:* Luther, justification, righteousness of God, righteousness of man, Jesus Christ, salvation, Law and Gospel, faith, sanctification, salvation, joyful exchange, good works, Reformation

*About the author:* **Sergey Sergeevich Pimenov**

Candidate of Science of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: pimenov2001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-025X>

*Article link:* Pimenov S. S. Luther on Justification. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 4, pp. 35–59.

Доктрина оправдания была центром богословских дискуссий Реформации. Различие ответов Рима и университетского кружка виттенбергских богословов на вопрос: «Что такое праведность и каким образом человек получает оправдание перед Богом?» — затрагивало практически все стороны христианского учения и церковной жизни, поскольку одновременно это был и вопрос о том, Кто такой Бог и кто такой христианин. И обе стороны, исходившие из одних и тех же богословских предпосылок<sup>1</sup>, но в дальнейшем разошедшиеся в интенциональности, — признавали центральность и невозможность компромиссов в этом вопросе.

В полемике с Римом доктрина оправдания у Лютера становится квинтэссенцией всего христианского учения.

...артикул об оправдании есть Господин, Владыка, Повелитель, Глава и Судия всех остальных положений. Он предохраняет и ведет за собой каждую отдельную церковную доктрину и дает возможность нашей совести находиться перед Богом (WA, 39/1, 205).

Единственно этот артикул сохраняет Церковь Христа, когда он утерян, Христос и Церковь потеряны (WA, 40/3, 335).

Это значимые и отнюдь не красивые риторические фигуры для Лютера. Они рождены пониманием богословия как вовлекающего в свою орбиту полноту экзистенциальности *отношения* между человеком *греховным* и Богом *спасающим*<sup>2</sup>.

Последующая деятельность Лютера и его сторонников может быть понята как разработка и выведение следствий из соответствующего понимания оправдания, а в дальнейшем — ее защита перед лицом как ожидаемых (католики), так и неожиданных (гуманисты, реформаты, антиномисты) критиков. Постепенно она превращается в метадоктрину, обосновывающую все остальные части протестантского богословия<sup>3</sup>, в первичную аксиому, для ее носителей всегда остающуюся выше критики. Отсюда неудивителен неутраченный интерес к оправданию внутри протестантизма. В опоре на Лютера ищутся новые решения, иногда весьма неожиданные. К примеру, с начала 90-х годов активно обсуждается интерпретация оправдания, предложенная «финской школой», сближающая Лютерово понимание оправдания с православным «обожением»<sup>4</sup>.

\* \* \*

При обсуждении лютеровской доктрины оправдания необходимо иметь в виду несколько моментов. Начало XVI в. в Европе это время эсхатологических ожиданий, что для людей, вовлеченных в религиозное мироощущение, означало ситуацию предельного выбора, последнего решения: с кем ты, человек, — с Богом или с дьяволом?

<sup>1</sup> «Оправдание нечестивого... является более великим делом, чем сотворение неба и земли» (Фома Аквинский, 2012, 659); «Это вменение (оправдание. — С. П.) не то, что не имеет последствий, но есть более великое, чем весь мир и все святые ангелы» (WA, 39/1, 97; LW, 34, 166).

<sup>2</sup> «Предмет теологии, по Лютеру, есть человек — виновный и погибший, и Бог — оправдывающий и спасающий; что означает знание о Боге и человеке, увиденное строго через *отношение* (курсив. — С. П.), которое имеет место между Богом и человеком» [Ebeling, 1970, 210].

<sup>3</sup> В этом отношении Лютер может быть назван «систематическим мыслителем».

<sup>4</sup> Начало данному движению, инициированному православно-лютеранским диалогом 1980–90-х гг., было положено книгой [Mannermaa, 1989].

В подобном дуалистичном ключе Лютер видел себя. Предельность ситуации вела к предельной решимости; как и теология для Лютера — не место для компромиссов, в своем провозвестии она обязана доходить до конца, до своего источника, *эсхатона* — Бога Иисуса Христа, — и определяться только Им. «У Бога нет ничего среднего между праведностью и грехом, ничего, что не было бы ни тем, ни другим: ни праведностью, ни грехом» (Лютер, 1986, 516).

Это было время церковного кризиса, имевшего основанием множество составляющих: от гуманистической критики Писания, разнообразия учений об оправдании внутри самой Католической Церкви, от церковной практики, не всегда обоснованной канонами, — с одной стороны; до осознания человеком своей онтологической весомости — с другой; все это интенсифицировало критическую мысль эпохи. В схоластике выражением данной тенденции был номинализм, возвращающий богословов к Слову Божию, Божественному всемогуществу (*potentia absoluta*) и утверждающий глубинную неповторимость каждого человека.

И еще одно предудеделение. Да, Лютер был систематическим мыслителем, но не был систематическим писателем. Его сочинения всегда полемически заострены, это не теоретический разбор и констатация, но всегда экзистенциальное обращение, к конкретному адресату, требующее ответного духовного изменения. Три неизменных адресата имеются в его сочинениях: Священное Писание; человек, нуждающийся в утешении и помощи; и враг, находящийся в услужении у дьявола. Обращение к каждому из них преследовало разные цели, акцентировало разные смыслы и побуждало использовать разные способы воздействия. Теологи-схоласты, гуманисты, соратники-коллеги и не обремененные теологическими знаниями миряне — требовали разного языка. Это не способствовало терминологической точности, что давало повод противникам обвинять Лютера в необдуманности высказываний и самопротиворечивости. Для других же, совпавших в духовном резонансе с Лютером, это было живым словом, говорящим о них и для них.

\* \* \*

### *Праведность Бога: Закон и Евангелие*

В обретении спасения понятие «праведность» является ключевым. «Праведность Бога» и «праведность человека» — здесь «праведность» есть общий термин, есть то, что соединяет человека с Богом, являясь основанием спасения. На праведном Суде Божиим праведные удостоиваются неизреченной радости, а неправедные — проклятия.

Что же такое «праведность Божия»?

Данное понятие многократно встречается в текстах Ветхого и Нового Завета, где «праведный», «праведник» означает «угодный Богу». В Ветхом Завете эти понятия с достаточной регулярностью присутствуют в псалмах, изучению которых Лютер посвятил много времени и сил при подготовке к занятиям со студентами в 1513–1515 гг. в качестве доктора Священного Писания Виттенбергского университета.

Средневековое понимание словесной конструкции «праведность Бога» (*iustitia Dei*) сводилось к двум видам<sup>5</sup>: а) субъективное понимание, идущее от свт. Амвросия, что «праведность Бога» это праведность, которой Сам Бог праведен; поскольку Он верен завету (договору) с евреями; б) объективное понимание, идущее от блж. Августина, что «праведность Бога» — это нечто, даваемое человеку Богом в процессе оправдания, но не то, чем Сам Бог праведен. При этом оба понимания сходились в том, что Бог праведен, потому что наказывает злые и награждает добрые дела.

В Средние века эти два вида являлись взаимодополняющими. Если говорить об оправдании, то это было

<sup>5</sup> См. подр.: [McGrath, 2005, 72–73].

Божественное решение... совершенное на основании того, насколько человек следовал праведности Бога, явленной человечеству во Христе, то есть Божественному эталону праведности, которому люди должны подражать. Это Божественное решение — на основании для него являются человеческие достижения... [McGrath, 2005, 73].

Очевидно, что понятие справедливости здесь является определяющим, а человеку отведена существенная роль в деле оправдания, что нашло свое яркое выражение в словах Августина: «Кто делает тебя без тебя, не оправдывает тебя без тебя (*Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te*)»<sup>6</sup>.

Выражением сотрудничества Бога и человека в деле обретения праведности становится и соответствующий механизм оправдания, который, при всем разнообразии схоластических доктрин, может быть сведен к четырем последовательным действиям. Наиболее распространенным был вариант Фомы и доминиканцев<sup>7</sup>:

1. Процесс оправдания начинается с Божественного действия, с внедрения благодати («предваряющей благодати» (*gratia praeveniens*), «благодати-харисмы», «благодати, совершенствующей природу»), — источником которой является единственно Бог. Результатом благодатного внедрения становится приобретение человеком «хабитуальных качеств», *habitus*<sup>8</sup> *infuses* — влитых Богом теологических добродетелей: веры, надежды, любви. Эти влитые хабитуальные качества Фомой понимались как «формальные», как возможности-способности человеческой природы, как бы спящие, неактуализированные в человеке, но восстановленные после благодатного воздействия<sup>9</sup>. Это можно сравнить с открытием окон в темной комнате: комната та же, окна те же, но человек все видит глубже. Последующие человеческие действия в оправдательном процессе будут реализацией влитых Богом хабитуальных добродетелей.

2. Движение свободной человеческой воли (*liberum arbitrium*) в ответ на Божественное благодатное действие, движение к Богу, реализуемое в акте любви. В рамках аристотелевского учения о четырех причинах любовь являлась движущей причиной, без которой оправдание представлялось как невозможное.

3. Движение свободной человеческой воли, направленное против греха, — раскаяние грешника (*contritio*), реализуемое в таинстве Покаяния.

4. Действие Божественной «оправдывающей благодати» (*gratia iustificationis*), ведущее к прощению грехов, восстановлению и оправданию человека<sup>10</sup>, реализуемому в таинстве Причастия, и без которой оправдание невозможно.

Данной теории придерживалось большинство представителей *via antiqua*, традиционного пути в богословии. Она представляла единое целое с сакраментальной

<sup>6</sup> Цит. по: [McGrath, 2005, 92].

<sup>7</sup> См. [Bray, 2017, 68–93].

<sup>8</sup> *Habitus* (лат.) — «природный осуществляемый навык души», «приспособленность души», термин, берущий начало от Аристотеля, утверждавшего, что человек становится праведным, совершая праведные дела, см. (N. E. 1103a26–1103b26). Термин активно использовался схоластами. «...людям присущи не только естественные начала неких действий (т. е. естественные способности), но и некие дополнительные начала (т. е. хабитусы), склоняющие как бы по способу природы к некоторым родам действий и делающие эти действия доставляющими удовольствие» (Фома Аквинский, 2006, 250); «Хабитус есть среднее между потенцией и актом» (Фома Аквинский, 2006, 178).

<sup>9</sup> «Благодать есть „акцидентальная форма самой души“» (Фома Аквинский, 2012, 611); «Благодать есть предрасположенность» в человеческой природе (Фома Аквинский, 2012, 613); «Благодать является неким совершенством, добавленным к вещи, так существуют и многие другие добавленные совершенства» (Фома Аквинский, 2006, 83).

<sup>10</sup> Фома говорит, что, в строгом смысле, «заслуженности [благодати] здесь быть не может, из-за непреодолимого неравенства. Однако здесь имеется некая ответственность — вследствие определенного равенства пропорции: в самом деле, как кажется, есть некая ответственность в том, что, если человек действует сообразно собственным возможностям, Бог воздает Ему сообразно превосходству собственной силы» (Фома Аквинский, 2012, 668).

практикой Церкви, в которой таинства Крещения, Покаяния, Евхаристии представляли как необходимые средства передачи Божественной благодати, поддерживающие и укрепляющие верующего на пути к праведности.

Зафиксируем моменты, на которые в дальнейшем будет направлена критика Лютера:

1. Да, первопричиной оправдания является Бог, однако само оправдание понималось как невозможное без *совместного* действия Бога и человека. В результате «вливания благодати» человек становится обладателем свободной воли, то есть способности изнутри себя самостоятельно двинуться к Богу, что при некритичном подходе могло вести к мысли, что человеческое действие является главным в оправдательном процессе. Выражением подобного понимания была широко распространенная уверенность, что «Бог не лишит благодати тех, кто делает то, что в их силах (*facienti quod in se est Deus denegat gratiam*)».

2. Достаточно произвольным виделось разделение единого Божественного благодатного акта на различные и последовательные виды благодати<sup>11</sup>.

3. Вызывало вопросы понимание благодати как человеческой хабитуальной способности, за которым маячило следствие, что благодатью можно *обладать*. Это станет центральным вопросом в протестантско-католической полемике. Лютер предложит иное понимание Божественной благодати — как по-настоящему «внешней» человеку.

Приведу аргументацию современного автора, которая не отличается от лютеровской:

Но благодать, которую мы имеем или которой обладаем, перестает быть благодатью. <...> ...оправдывающая благодать просто не может быть *обладаема* нами в смысле *habitus*, ибо тогда это больше не может быть Сам Бог благодати [Jungel, 2001, 191–192].

Лютер будет видеть в этом недолжное уравнивание Божественного и человеческого уровней, принципиально иных друг к другу, и будет настаивать на различении праведности Бога и праведности человека, в смешении которых он увидит возрождение осужденного Церковью пелагианства.

4. Под влиянием Августина в западной христианской традиции «оправдывать» понималось как *iustificare* (*iustus + facere*, «делать праведным»), по аналогии с *calefacere* («согреть») или *frigefacere* («охлаждать»). При некритичном подходе благодать, как действующая через природу, *habitus infuses*, могла быть отождествляема с природным действием, то есть пониматься как постепенное вытеснение одного качества другим, результатом которого становилось возвышение онтологического статуса верующего. Прогресс человека на пути к оправданию превращался в аналог природно измеряемого движения, фиксируемого количественно и внешне частотой участия в церковных таинствах, принадлежностью к церковной или иной иерархии. В этом случае даже механическое участие в таинствах становилось определяющим в деле спасения.

6. Средневековыми схоластами оправдание понималось интеллектуалистски, как восстановление в человеке лучшей его части, то есть ума<sup>12</sup>.

\* \* \*

С критикой томистской теории оправдания выступили представители *via moderna* — нового пути в богословии, Дунс Скот и Оккам, видевшие в *via antiqua*

<sup>11</sup> О делении и о градации благодати, в том числе по совершенству, см. (Фома Аквинский, 2012, 617–628).

<sup>12</sup> «Оправдание есть движение, посредством которого человеческий ум движется Богом от состояния греха к состоянию праведности (*quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae*)» (Фома Аквинский, 2012, 649). См. [McGrath, 2005, 66–67], где данное положение демонстрируется на примере францисканца Бонавентуры.

уничтожение Божественного величия и свободы. Призыв Оккама «не умножать сущности без необходимости», помимо требования логической чистоты, имел прямые следствия для доктрины оправдания и практической сакраментологии. При рассмотрении отношения «Бог — человек» все иные орудия, посредники и отношения должны быть поняты как затеняющие вопрос и непринципиальные. Все определяется непосредственным и одновременно предельным отношением «Бог — человек».

Так, Оккам признает неверным деление заслуг перед Богом на *meritum de congruo* и *meritum de condigno*. Все заслуги, по определению, должны быть признаны как *meritum de congruo*, то есть как не соответствующие Божественному дару оправдания, то есть недостойные оправдания.

Второй тенденцией номиналистического направления был перенос внимания с внешнего на внутреннее состояние христианина, принимающего таинство. Таинство действительно не в силу внешнего/количественного его совершения, *ex opera operato*, но в силу соответствующего внутреннего состояния верующего, участвующего в нем, *ex opera operantis*.

Данный подход находит яркое выражение во взглядах номиналиста Габриеля Биля (1420–1495), полагавшего, что «человек способен искренне любить Бога в силу своих природных способностей даже без влитой Божественной благодати, но он также признавал, что Бог совершенствует волю человека до того состояния благодати, которое очевидно выше человеческих природных способностей. <...> Он не отрицал силу Божественной благодати в жизни человека, но не считал, что она является определяющей в каждом случае» [Bray, 2017, 91].

Не лишая человека возможности Божественной помощи, Биль одновременно переносил внимание на человека и его разум, полагая, что «не отсутствие благодати, но неточное знание закрывает путь правильной действую» [Oberman, 1963, 164–165].

Биль следовал за Оккамом в том, что определяющей характеристикой Бога является Его безусловное могущество (*potentia absoluta*) и что Бог может совершать все, что Ему угодно, в соответствии со Своим могуществом. «Благодатный характер Божественного вознаграждения (у Биля. — С. П.) основывается, следовательно, не на *активности* хабитуальной благодати и не на *присутствии* хабитуальной благодати, но на Божественном вечном решении...» [Oberman, 1963, 170]. Также он не принимает схоластическое деление заслуг на *meritum de congruo* и *meritum de condigno*, однако, в отличие от Оккама, понимает каждый акт, совершенный в состоянии благодати, как *meritum de condigno*, как заслугу, достойную оправдания<sup>13</sup>.

Здесь важно зафиксировать важный для понимания Возрождения и Реформации в целом двуединый процесс. С одной стороны, углубляется понимание Бога как абсолютно всемогущего и свободного в Своём действии; с другой — понимание человеком себя как не способного без Божественной помощи совершить ничего достойного, но одновременно при этом и всё настоятельнее осознающего свое человеческое достоинство.

Фигура Биля важна для понимания как многообразия путей, по которым двигалось предреформационное богословие, так и внутреннего развития Лютера, первоначально бывшего последователем этого представителя *via moderna*. Отказываясь от части Билевых решений, на другую их часть Лютер опирался при выработке своей богословской позиции.

По Биллю, оправдание является результатом свободного Божественного решения, в котором добрые дела, заслуги, их градация — не являются определяющими. Следствием становились предельное беспокойство, неуверенность и отсутствие знаков, подтверждающих правильность пути, по которому движется человек для обретения оправдания. Это стало серьезной проблемой для монаха-августинца Мартина Лютера.

Чтобы оценить новизну лютеровской доктрины оправдания, необходимо отметить, как в средневековой Европе понималась вера. Вполне традиционных взглядов

<sup>13</sup> См. [Oberman, 1963, 170].

на этот счет придерживались учителя Лютера Биль и Штаупиц (1465–1524), генеральный викарий ордена августинцев, покровитель и духовный руководитель Лютера.

Вместе с таинством Крещения вера являлась фундаментальным принципом, свидетельствующим о принадлежности к христианству, однако в деле спасения не являлась фактором определяющим. Под верой понималось отношение к откровенной Истине, недоступной (*ad extra*) человеческому собственному изысканию и полностью основанной на Священном Писании, хранимом Церковью. Вера от слушания (*fides ex auditu*) понималась как рецептивный акт, и в этом отношении ей была противопоставлена любовь (*caritas*) как имеющая действующее, оперативное измерение. В деле оправдания вера была первой по времени, но оправдывала именно любовь, свидетельствующая о внутреннем, качественном состоянии человека по отношению к Богу.

Вера понималась не как экзистенциальное отношение к Божественной благодати, но как когнитивное отношение к Божественной истине. Вера более предохраняла от ошибок, чем делала благими. Состояние веры не вело с необходимостью к благодати или совершению благих поступков. Вера сама по себе — как неоформленная, просто вера — была полностью совместима с состоянием... проклятия. Даже Иуда Искариот верил. <...> Конечной целью христианской жизни в средневековой теологии и благочестии была не *fides*, но *caritas*, которая побуждала к похвальным и достаточным для оправдания делам [Hamm, 2014, 62–63].

\* \* \*

Лютеровская сотериология не родилась целиком и сразу, это был довольно длительный процесс. Большинство исследователей принимают, что перелом во взглядах на оправдание наступил в 1515 г. — во время подготовки к лекциям по Посланию к Римлянам апостола Павла. По свидетельству Лютера, моментом прорыва стало дарованное Богом новое понимание праведности Бога.

В средневековой традиции понимание «праведности Божией» основывалось на понятии справедливости, где Бог — с одной стороны, человек — с другой. Праведность понималась как состояние соответствия между ними. Задача человека сводилась к исполнению закона, к исполнению заповедей, и главной из них — первой: «Люби Бога...», на что Бог, поскольку Он «праведен», отвечает оправданием. Но в этом и был весь ужас, что Лютер, при всем его монашеском рвении, оборачиваясь вглубь себя, находил, что свое, собственное, всегда ближе, чем Божественное; что человек — это трагически безысходное существо, перед которым поставлена невыполнимая задача, и за невыполнение которой человек будет вечно наказан. Бог праведен, и поэтому Он не может не наказать неправедного, а Лютер и есть тот самый неправедный.

Через много лет в «Предисловии к Полному изданию сочинений на латинском языке» (1545) этот переломный для себя момент Лютер опишет следующим образом:

Я был захвачен с необычайной силой стремлением понять Павла в Послании к Римлянам... Но единственное слово в Первой главе [ст. 17]: «в этом открыта праведность Бога», — стояло на моем пути. Ибо я ненавидел это слово «праведность Бога», которое, в соответствии с употреблением и обыкновением всех учителей, я был обучен понимать философски, как они это называли, — как формальную, или действующую, праведность (основанную на *habitus infuses*. — С. П.), в согласии с которой Бог [Сам] праведен и наказывает неправедного грешника (т. е. Бог-Судия. — С. П.).

И хотя я жил как безупречный монах, но чувствовал, что я грешник перед Богом, с предельно смятенной совестью. Я не мог поверить, что Он будет удовлетворен предложенным с моей стороны возмещением должного. Я не любил, да, я ненавидел праведного Бога, который наказывает грешников... я говорил: «Неужели же недостаточно, что ничтожным грешникам, от вечности потерянным вследствие



первородного греха, до основания раздавленным каждой заповедью Декалога, не имеющим Божественной поддержки, Евангелие, добавляя страдание к страданию, еще и грозит нам Своей праведностью и гневом!» Я настойчиво бился над этим местом Павла, страстно желая понять, что хотел сказать Павел. Наконец, по милости Бога, размышляя день и ночь, я обратил внимание на контекст слов, а именно, «В этом праведность Бога открыта, как написано: „Тот, кто через веру праведен, жить будет“». Тогда я начал понимать, что праведность Бога есть то, чем живет праведный, — а именно верой, даром Бога. И в этом суть: праведность Бога, открытая Евангелием<sup>14</sup>, есть пассивная (! — С. П.) праведность, которой милостивый Бог оправдывает нас по вере... Здесь я почувствовал, что вновь рожден, что вступил в самый рай через распахнутые ворота. Здесь совсем другой лик всего Писания явился мне... Вслед за этим я бросился к Писанию... <...> Потом я читал «Дух и буква» Августина, где нашел... что он понимал Божественную праведность таким же путем, как праведность, которой Бог одевает (но не меняет человеческую природу. — С. П.), когда оправдывает нас (WA, 54, 185; LW, 34, 336–337).

Для Лютера это было открытием не столько смысла «праведности Бога», сколько «нового герменевтического принципа» [Jungel, 2001, 47], который решительно менял образ Бога и, следовательно, понимание процесса оправдания.

Слово «оправдывать» (*justificare*) и производные от него употребляются Лютером часто и широко; с одной стороны, как описание Божественного действия одновременно вечного и временного; с другой — со стороны человека — иногда как одномоментного события, иногда как растянутого во времени. Подобная терминологическая размытость представляет трудности для систематического изложения, однако она не случайна, а много свидетельствует о важной черте богословия Лютера. Как пишет Б. Лозе,

Любое изложение лютеровской доктрины должно быть предохранено как от сокращения этой вариативности, так и от сведения ее к простым формулам, пусть даже тщательно определенным. <...> Лютер полностью был готов иметь дело с индивидуальными (ситуативными, экзистенциальными. — С. П.) формулировками при определении оправдания [Lohse, 2006, 260]<sup>15</sup>.

Дополнительные трудности вносит употребление Лютером слов «праведность», «праведный» одновременно по отношению к Богу и к человеку. Может создаться впечатление об одноуровневости понимания «праведности Бога» и «праведности человека». В этом, по Лютеру, неправда Рима с его учением о Божественной благодати как хабитусе человеческой природы. Римские богословы недостаточно прочувствовали, что отношения «Бог — человек» и «человек — Бог» — не являются обратимыми. Да, абстрактно связь одна и та же, но отношение отца к ребенку не есть то же, что и отношение ребенка к отцу.

Хотя праведность Бога есть единый Божественный акт, но в логическом плане, по Лютеру, необходимо различать два ее вида<sup>16</sup> — праведность закона и праведность Евангелия. Они должны быть различены, но не противопоставлены<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> εὐαγγέλιον (греч.) — «благая весть». Весть для Лютера это всегда отношение, меняющее слушающего.

<sup>15</sup> Также: «Определения важны, но они не принципиальны в контексте доктрины оправдания» [Jungel, 2001, 51].

<sup>16</sup> В «Лекциях по „Посланию к Римлянам“» (1515–1516) фиксируется три вида Божественной праведности: закона, «гражданской праведности» и Евангелия (Лютер, 1996, 95). В «Двух родах праведности» (1518) гражданская праведность будет введена Лютером в «праведности человека».

<sup>17</sup> «Это различие является высочайшим искусством в христианстве» (WA, 36, 41). Показательно признание Лютера, доктора Священного Писания: «Я сам понимал оба [вида

Праведность закона — это праведность Бога, как она явлена в Ветхом Завете.

Грехопадение радикально изменило отношение между Богом и человеком. Вслед за Августином Лютер утверждает, что человеческая воля принципиально извращена, что в первую очередь проявляется в том, что человек не в состоянии увидеть собственную порочность. Лютер понимает состояние греха как состояние «человека, сфокусированного на самом себе (*homo incurvatus in se ipsum*)» (Лютер, 1996, 381). Любое человеческое действие направлено к себе как к предельной цели, и чем сильнее это стремление и действие, тем решительнее человек погружается в греховное состояние.

Наша сущность была настолько глубоко внутренне искривлена порочностью первородного греха, что она не только относит самые лучшие дары Божии на свой счет и владеет ими (что очевидно в случае с законниками и лицемерами) — действительно, она даже использует Самого Бога для достижения этих целей, — но, поступая столь беззаконно, столь превратно и столь развращенно, она даже и Бога-то ищет ради себя самой — факт, о котором она, похоже, и не ведает (Лютер, 1996, 322).

Эразм Роттердамский в «Оружии христианского воина» (1501) полагал, что человек в состоянии понять свою греховность. Лютер утверждает, что подобная воля никогда не видит своего действительного положения перед Богом и никогда — от себя — не получит решительного осуждения.

Именно эту недостижимую человеком из самого себя функцию в Божественном домостроительстве выполняет Ветхий Завет. В дарованном Богом Декалоге, наряду с вполне достижимыми человеческой рациональностью принципами, присутствует — скандальная и невозможная для человека — первая заповедь: «Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Втор 5:6–7). Люби Бога всем сердцем твоим! Но после грехопадения человек *всем* сердцем любит только себя.

Первая заповедь принуждает взглянуть на себя со стороны. Функция закона — обличительная, открывающая человеку самого себя<sup>18</sup>. Что важно: это взгляд на человека — не другого человека, но взгляд Бога, единственно во власти Которого находится спасение.

Пусть всякий... поймет, что в христианском богословии закон не оправдывает, но имеет совершенно противоположное действие — он разоблачает нас в наших собственных глазах. Он показывает нам гневающегося Бога... Он устрашает нас» (Лютер, 1997, 376–377).

Закон — это свет, освещающий и являющий не благодать Божию, или праведность и жизнь, но гнев Божий, грех, смерть, наше проклятие в глазах Божиих и ад (Лютер, 1997, 360).

Если остановиться только на законе, то это — закон смерти. Тогда Божественная праведность — убивает. Лютер глубоко прочувствовал этот гнев. Именно в подобном состоянии он находился в моменты своей «ненависти к праведному Богу». Если судить человека с позиции Декалога, то человеку — нет прощения, он приговорен, смертник: тупик, мрак, безысходность, ничто.

Что же за праведность открылась Лютеру в его бдениях над Павлом? И при чем здесь «райские врата», если праведность Божия безжалостно разрушает человеческие упования на спасение? В чем же тогда — «благая весть», εὐαγγέλιον?

---

праведности] как один и говорил, что нет различия между Христом и Моисеем, за исключением времени и совершенства» (WA TR, 5, 210), — как свидетельство того, чему учили на теологических факультетах университетов.

<sup>18</sup> «[Божественным Законом] человек приходит к познанию самого себя» (Лютер, 1986, 103). «В Божественном Самооткровении Бог также открывает состояние мира и человечества» [Iwand, 2008, 28].

Второй вид Божественной праведности — это праведность благодати, праведность Евангелия, в котором Бог открывает Себя как Бог милости.

Этот вид праведности Божией, существующий изначально, до прихода Иисуса Христа сокрыт и доступен лишь в виде знамений и пророчеств. Писание как Слово Бога едино, Новый Завет не отменяет закона<sup>19</sup>. Два Завета находятся во взаимоотноисловывающем единстве. Только в свете закона открывается глубина Благой Вести, а в свете Евангелия — истинный смысл закона. «Кто хорошо знает, как отличить Евангелие от закона, должен воздать благодарение Богу и может быть уверен, что он — настоящий богослов» (Лютер, 1997, 137).

В Божественном Слове нет ничего малозначимого или случайного, Рим же прошел мимо богословской глубины, разделяющей Ветхий и Новый Завет, тем самым исказив каждый из них.

Когда закон направляет вас... и вы начинаете испытывать отчаянье от всего, что относится к вам, ожидая помощи и утешения от Христа, тогда он используется правильно. И так, через Евангелие он служит для оправдания. Это — наилучшее и наилучшее употребление закона (Лютер, 1997, 364).

Закон не оставляет камня на камне от нашей самоуверенности, он показывает нам самих себя. «Он открывает наши глаза на старое рождение, на наше рождение в царстве диавола» (Лютер, 1997, 407). Он дает знание нашей греховности, делает человека грешником, чутким и восприимчивым к правде Божией, чтобы у него была возможность стать праведным. Гнев и осуждение Божие на глубинном уровне оказывают полными света и надежды<sup>20</sup>. Бог — Творец, и каждый Его акт — творческий. «Закон умерщвляет во имя жизни. Ибо закон — это детоводитель ко Христу» (Лютер, 1996, 417). В этом отношении сама смерть Иисуса на Кресте полна смысла — как парадигмальный Божественный акт, имеющий отношение к каждому человеку: «чтобы родиться заново — надо предварительно умереть» [Iwand, 2008, 30].

Праведность Евангелия — это праведность оправдывающая, созидающая, открывающая более глубокое отношение Бога к человеку, нежели это явлено законом. Вместо заслуженного наказания приходом Иисуса Христа — недостойному, безмерному грешнику — Сам Бог идет навстречу и открывает путь к спасению и вечной жизни. Сам Бог преодолевает препятствия, которые человек не в силах преодолеть. Бог совершает то, что, по человеческим нормам, Он не должен совершать. Мы Его ненавидим — Он нас прощает. Мы Его предаем — Он нас милует. Мы Его распинаем — Он нас спасает. Только Бог может совершать подобное. Праведность Евангелия — это действие Уникального Деятеля.

Именно это открылось Лютеру в бдениях над Павлом — что именно Евангелие является определяющим для понимания праведности Бога и, следовательно, спасения. Это было открытие с огромными последствиями.

Это была смена образа Бога.

Неминуемо были сделаны соответствующие экзегетические выводы, в итоге приведшие к богословскому размежеванию с Римом.

Решительное разведение действия Бога в законе и в Евангелии, а затем демонстрация их внутреннего единства — как определенного единым вневременным Божественным актом, — позволяет Лютеру сделать явным тот аспект Воплощения, который

<sup>19</sup> Даже Иисус Христос, в силу человеческой природы, не был изъят из-под власти закона: «Он ничего не был должен закону. И тем не менее, на Него — столь святого, праведного и блаженного — закон гневался так же, как на нас, проклятых и осужденных грешников, и даже еще более яростно. Закон обвинял Его в богохульстве и крамоле, закон признавал Его виновным пред очами Божиими в грехах всего мира, наконец, закон так опечалил и испугал Его, что у Него выступил кровавый пот (Лк 22:44). В итоге закон приговорил Его к смерти, и к смерти крестной (Флп 2:8)» (Лютер, 1997, 427).

<sup>20</sup> В этом смысле даже «первородный грех есть дар» (Лютер, 1996, 339).

до того оставался в тени. Он переносит внимание с формальной стороны (что? как? сколько?) Откровения на сторону динамическую (ради чего? почему? что это значит для человека?). Богословие предстает не в виде суммы положений, не в виде формы и «буквы», но в виде силы, рождающей эту форму и «букву». Это имело и пастырский эффект, поскольку демонстрировало Божественную поддержку человека в греховном его состоянии. И не просто как нейтральную «поддержку», но как ощутимо направляющую к спасению. Переход от закона к Евангелию внутренне проживался при слушании Слова, вовлекая человека в свое могучее спасительное действие. Писание становилось не только книгой о Божественных деяниях, но Божественным действием — здесь и сейчас — внутри каждого алчущего оправдания человека.

Но Рим тоже говорит о центральности Евангелия — в чем тогда отличие? Лютер утверждает, что Рим, не отличая Евангелия от закона, исказил Лик истинного Бога. И тогда чем Рим лучше еретиков?

\* \* \*

### *Праведность человека. Почему вера спасает?*

В богословском смысле, по Лютеру, один лишь Бог «праведен» (Лютер, 1996, 220). Однако в Писании встречаются именованья «праведный», «праведник» и по отношению к человеку. Лютер использует их, но вносит коррективы.

Активность человека, ввиду его онтологического положения, может быть понята в трех отношениях: к тому, что выше его (Божественное, *coram Deo*); что равно ему (социальное, *coram hominibus*); что ниже его (остальная природа, *coram mundo*). В общем смысле, праведность есть занятие человеком должного, предусмотренного Богом положения в каждом из этих отношений. Хотя теоретически можно говорить о трех видах человеческой праведности, для Лютера как богослова определяющим является отношение «Творец — человек», поэтому в первую очередь он говорит о двух ее видах: «перед Богом и перед людьми» (WA, 39/1, 93; LW, 34, 162).

Здесь, как и в других богословских вопросах, отношение «к чему», каком направлении», является для Лютера смыслоопределяющим. Эти отношения различны, как в богословском плане различны Бог и человек.

Итак, если говорить о праведности человека,

Первый [род] есть чужая праведность (*iustitia aliena*), то есть праведность не наша собственная, влитая в нас извне. Это — праведность Христа, посредством которой Он оправдывает через веру, как написано в 1 Кор 1:30... Эта праведность дана людям в крещении и всякий раз, когда они истинно раскаиваются (LW, 31, 297).

Можно зафиксировать принципиальное различие между Лютером и схоластами, утверждавшими «природу оправдывающей праведности [как] *iustitia in nobis* (праведность в нас. — С. П.), в то время как для Лютера это есть *iustitia extra nos* (праведность вне нас. — С. П.)» [McGrath, 2005, 234].

Это чужая праведность, влитая в нас без наших деяний единственно по благодати... [эта праведность] установлена в противоположность первородному греху, который является таким же чужим, поскольку приобретен нами — без наших деяний, по одному только рождению (LW, 31, 299).

Итак, праведность не есть наша заслуга. Это праведность, приходящая к нам извне, она является потрясающим ответом на вопрос, почему Господь не предохранил Адама от грехопадения. Человеку не возможно и не должно понять это. Но ответ Бога — безвозмездно дарованная нам праведность, превосходит достоинством любой подобный вопрос.

Итак, в вертикальном измерении мы занимаем должную позицию, если признаем, что эта праведность — не заработана нами, не наша собственная, из себя, активность в опоре на человеческие качества и способности, но что она даруется, дар. В этом смысле она есть состояние пассивное<sup>21</sup> — слушания, принятия и подчинения Богу. Более того, мы обладаем ею парадоксальным образом, подчеркивающим принципиальную инаковость Бога и человека<sup>22</sup>. Путь к этой праведности не в присвоении, а в подчинении и соучастии, и открывается верой.

Второй род праведности — это наша праведность в горизонтальном измерении, по отношению к человеку и природе. Здесь человек является активным, из себя действующим существом. Эта праведность подразумевает следование закону мироздания в опоре на разум, способности и предрасположенности самого человека и не требует особого Божественного вмешательства. Ее целью служит поддержание творения в социальной и природной целостности, что опосредованно является признанием и почитанием Бога Творца.

Второй род праведности есть наша собственная праведность, но не потому, что единственно мы действуем здесь, но потому что мы действуем с той первой, не нашей собственной, праведностью. Это есть такой род жизни, во-первых, проведённый в добрых делах, в обуздании плоти и распятии эгоистических желаний. <...> Во-вторых, эта праведность состоит в любви к ближнему<sup>23</sup>, и в-третьих, в смиренности и страхе Божиим (LW, 31, 299).

\* \* \*

Рассмотрим механизм оправдания у Лютера.

Центр, к которому сходится оправдание, — Богочеловек Иисус Христос, в Котором слитно и нераздельно соединены Божественная и человеческая природа.

Единство двух природ первостепенно для понимания Божественного замысла о человеке. Христос и оправдание — одно. Иисус Христос и оправдание истолковывают друг друга, через Иисуса Христа нам открывается оправдание, и через оправдание открывается Бог<sup>24</sup>. «Тот факт, что Лютер мог говорить одно и то же об обеих доктринах (оправдания и Иисуса Христа. — С. П.), показывает, что они, принадлежа друг другу до неразличимости, — взаимообратимы в его теологии» [Althaus, 1996, 225].

Оправдание есть не что иное, как вера во Иисуса Христа во всей ее тотальности. Приход Христа не вызван никакими позитивными человеческими действиями — это исключительно Божественный акт. Это то, что человек может либо принять, либо отвергнуть, — но не может никоим образом инициировать.

Лютер пишет: «Павел говорит, что никакой заслуги вообще нет, но все, которые будут оправданы, будут оправданы даром, и это ни от чего не зависит, кроме как от Божией благодати» (Лютер, 1986, 518), — и здесь возникает вопрос: что же такое благодать? Что же это такое, не наше собственное, чужое, которое единственно нас оправдывает? И которого единственно достаточно? И как благодать связана с праведностью Бога?

---

<sup>21</sup> «...благодать дается до такой степени даром, что ни помышление какое-нибудь, ни стремление, ни старание ей не предшествуют» (Лютер, 1986, 527).

<sup>22</sup> «Праведность никогда не становится нашей собственной, даже когда она нам дарована» [Ebeling, 1970, 122].

<sup>23</sup> В частности, свидетельством падения Рима для Лютера было то, что папа, имея возможность спасти от мучений многих, не проявляет любви к ближнему, совершает это лишь для немногих, и то за деньги (Лютер, 2002а, 14–15. Тезисы 82, 86, 87).

<sup>24</sup> «Кто не знает учения об оправдании, уничтожает Христа Искупителя» (Лютер, 1997, 31); «Заметьте в учении об оправдании, что, борясь с законом, грехом, смертью и дьяволом, мы не должны смотреть ни на какого другого Бога, кроме Воплощенного и Вочеловеченного» (Лютер, 1997, 32).

Лютер синонимично употребляет понятия «праведность Евангелия» и «праведность благодати». Праведность Бога не принадлежит человеку, и, аналогично, благодать — не есть человеческое, к ней можно относиться, но ею нельзя обладать; благодать не есть некая природа, некое качество души, «совершенствующее природу», не есть *habitus*. Благодать есть «Божественная благосклонность»<sup>25</sup>.

Праведность Бога в отношении человека заключается в том, что то, что не искуплено человеком, и то, что не прощается законом, что является смертным грехом, — Бог не полагает решающим для оправдания. Бог — не безжалостный и справедливый Судия, подсчитывающий малейшие прегрешения и нераскаянные помыслы, а любящий Отец, ожидающий возвращения человека-грешника.

Божественная праведность — это приговор Бога на Его Суде, когда известны все человеческие грехи, но Бог, тем не менее, идет навстречу человеку с даром веры во Христа. Он дарует Себя. Основанием этого Божественного акта любви является предвечная благосклонность Бога к человеку.

Схоластическое разделение благодати на виды, с соответствующей каждому из них человеческой активностью, Лютер называет «болтовней». Божественный акт един и целостен.

По сути, в оправдании значимы лишь *два отношения* — а) отношение Бога и б) отношение человека, — которыми определяется всё. Действие Бога есть «вменение благодати» (*imputatio gratiam*) человеку. «Вменение [праведности] не есть нечто, не имеющее последствий, но более великое, нежели весь мир и все святые ангелы» (LW, 34, 167).

Важный аспект подчеркивает Р. Колб:

Лютеровская онтология базировалась на том, что действительность основана на Слове, на том, что Бог *сказал*. Лютеровская онтология Слова убеждала его принять, что когда Бог провозглашает — «прощен» — то тем самым Он [реально] восстанавливает первородную человечность своих избранных чад [Kolb, 2017, 49].

Слово Бога есть одновременно Его Дело.

Праведность Божия есть Его благосклонность к человеку. Приход Христа переносит человека в новый мир, с вечными координатами для оправдания, но которые до Его прихода не были явными. Праведный Бог во Иисусе Христе инициирует праведность человека, требуя от него ответа.

В этих новых координатах, если рассматривать со стороны человека, определяющей является вера<sup>26</sup>, как приходящая извне, как отклик, как вторичная по отношению к Божественному Слову-действию<sup>27</sup>. Она является рецептивным органом, принимающим внешнюю, «чужую», не свою праведность.

Итак, вера и праведность для человека — одно, «вера во Христа есть наша праведность» (LW, 23, 58). Почему? Что такое вера и почему единственно она оправдывает? В чем логика лютеровского утверждения, что «спасает только вера», *sola fide*<sup>28</sup>, на котором так отчаянно настаивали реформаторы?

<sup>25</sup> «Я принимаю благодать в собственном смысле как благосклонность Бога, а не как качество души» (LW, 32, 227).

<sup>26</sup> «Праведный верой жив будет» (Рим 1:17); «наша праведность обретается одною лишь верою, безо всяких дел закона» (Лютер, 1997, 102); «Не тот праведен, кто делает много, но тот, кто, без дел, более всего верит во Христа» (LW, 31, 40).

<sup>27</sup> «Слово Бога всегда приходит первым. За ним следует вера; за верой любовь; потом любовь совершает добрые дела... во исполнение закона» (WA, 6, 514; LW, 36, 39).

<sup>28</sup> Лютеранские четыре *sola* — только Писание, только благодать, только вера, только Христос — есть четыре аспекта одного утверждения, что спасает только Бог. Они взаимозаменяемы, каждое включает остальные.

Суть в том, что только в вере происходит реальное соединение со Христом<sup>29</sup>. При описании этого соединения Лютер опирается на столь критикуемую им схоластику, точнее, на аристотелевское учение о четырех причинах и теории познания, согласно которой форма объекта воспроизводится в интеллекте познающего и, таким образом, Христос, будучи формой веры, то есть тем, что делает веру именно верой во Христа, — присутствует в верующем<sup>30</sup>. Лютер выходит за рамки схоластического понимания оправдания, принимавшего в качестве формы Христа — любовь. Действие любви являлось у схоластов определяющим в оправдании, как переводящее интеллектуальную веру в действие, соединяющее со Христом, без «оформления веры любовью» оправдание понималось как невозможное. Лютер настаивает, что — с христологической точки зрения — Христос есть форма одновременно веры и любви. Различие между Лютером и схоластами определялось различным онтологическим статусом веры и любви. Для схоластов оправдание (если говорить о человеческой стороне) разбивалось на два этапа: вера, а затем дела любви, как приводящие к оправданию. У Лютера: Бог оправдывает сразу, независимо от дел любви, добрые дела являются не условием, а следствием оправдания. Любовь включена в веру и актуализируется ей. Вера как отношение включает в себя всё. Основанием Лютерова понимания было то, что Бог и Его действие присутствует всегда целиком и сразу, но не отдельными порциями. Бог дает всего Себя без резервации, поэтому если вера во Христа является настоящей, то она принимает сразу всего Христа, всю Божественную праведность.

И еще важное для Лютера соображение: вера имеет целью только Христа, любовь — как практическое действие в мире — имеет в себе тварную составляющую, уводящую от Бога.

Истинная вера не имеет... иной цели, кроме Иисуса Христа... Вера не взирает на любовь и не говорит: «Что я сделал? Где я согрешил? Что я заслужил?». Но она говорит: «Что Христос совершил? Что Он заслужил?»... Вера признает, что... во Иисусе Христе она имеет прощение грехов и вечную жизнь. Всякий, кто отводит свой взгляд от этой цели, не имеет истинной веры (Лютер, 1997, 154).

Лютер называет это «радостным обменом» (*mirabilem mutationem*) — когда Христос предлагает нам Свою праведность в обмен на нашу греховность. Лютер часто пользуется аналогией Жениха и невесты при описании этого соединения:

Вера... сочетает душу с Христом, как невесту со своим женихом. Из сего супружества следует... что Христос и душа становятся одним телом; так что все у них будет общим... Христос... присваивает себе грехи верующей души через ее обручальное кольцо, т. е. веру... А так как Его непреодолимая праведность является слишком сильной для всех грехов, то душа, со всеми своими грехами, очищается благодаря свадебному подарку, т. е. вере, становится... одаренная вечной праведностью жениха своего Христа. И не радостное ли это хозяйство, когда богатый, благородный, праведный жених Христос вступает в брак с бедной, презренной, дурною блудницей, избавляет ее от всякого зла и украшает всяческими благами? Уже невозможно ей быть проклятой грехом, ибо грехи отныне возлагаются на Христа и пропадают в Нем (Лютер, 2002b, 93–94).

Да, вера рецептивна, но не бездеятельна. Душа должна самоопределиться и захотеть ответить Жениху на Его призыв. Насильно сочетаться браком недостойно даже по человеческим меркам.

<sup>29</sup> Можно сказать, что и в таинстве Евхаристии реально присутствует Христос — но для Лютера это не противоречие, поскольку таинство только тогда таинство, когда присутствует вера.

<sup>30</sup> «[Сам] Христос реально присутствует [в вере]... Вера оправдывает, потому что ухватывается за Него и имеет это сокровище, наличествующего Христа. Но как Он присутствует — выше нашего понимания» (Лютер, 1997, 154).

Вначале... возникает голос Жениха, Который говорит душе: «Я — Твой», но затем приходит голос невесты, ответствующей «Я — твоя». Тогда брак заключен... Тогда душа не ищет больше быть праведной в себе и для себя, но имеет Христа как свою праведность и, таким образом, ищет благополучия только для другого (LW, 31, 300).

Радостный, незаслуженный обмен: «Наши грехи теперь не наши, а Христовы, Христова праведность не Христова, но наша» (WA, 7, 54; LW, 31, 351); «Верой мы соединены вместе в одну плоть и одну кость» (Лютер, 1997, 197).

Соединение, казалось бы, принципиально несоединимого является у Лютера характерным способом описания Божественного действия в мире. С одной стороны, он подчеркивает единство человека и Христа в вере, с другой — настаивает на их предельной инаковости. Каким образом это возможно? Лютер оставляет место для Божественной тайны, это «выше нашего понимания».

Очевидно, что оценка Лютеровых высказываний зависела от интенциональности оценивающих. Что для реформаторов было прикосновением к неизреченному, для их противников предстало в ином свете. Традиционно под невестой Христа понималась Церковь, и сравнение ее с блудницей было прямым вызовом, закрывающим для Рима какой-либо иной смысл данного образа. Для Рима «радостный обмен» был богохульством, достойным осмеяния. Примером могут служить слова Якоба Хобштрата, доминиканского инквизитора, в Кельне в 1526 г.:

Что же еще делают те, кто похваляется спектаклем, представляемым душой... проституткой и прелюбодейкой, знающей и преднамеренно обманывающей своего мужа [Христа], день за днем, совершающей прелюбодейные за прелюбодейными и измену за изменой, и делающей наиболее грешнейшего из людей сутенером. Как если Христа не беспокоит выбрать чистую и достойную любимую! Как если Христос требует от нее единственно веры и не имеет никакого интереса к ее праведности и иным добродетелям! Как будто возможно какое-либо смешение праведности с беззаконием и Христа с Велиалом!<sup>31</sup>

Вслед за Августином Лютер понимает грех как эгоистичную обращенность на себя, как состояние «человека, погруженного в самого себя (*homo incurvatus in se ipsum*)» (Лютер, 1996, 381), в то время как вера есть движение, направленное в противоположную сторону, к Богу. Грех — замыкание в себе, вера — размыкание себя в Боге, душа выходит вовне, во Христа. «Бог делает нас... праведными, истинными, мудрыми... Он... вводит нас в Свое Слово, но не Свое Слово в нас» (Лютер, 1996, 231–232). Не человек подчиняет себе Христа, а Христос подчиняет Себе человека. В вере человек признает то, что есть в действительности: он — грешник, Бог — Любящий Повелитель. Только вера позволяет Богу быть Богом, а человеку — истинным человеком, то есть самим собой.

Следовательно, вера — не интеллектуальный акт признания чего-то неочевидного, а способ бытия Бога в душе человека, акт онтологический. С ней приходит «новое рождение», рождается новый человек, в котором «[Христос] живет и действует... не умозрительно [теоретически], а по-настоящему, с присутствием и силою» (Лютер, 1997, 413).

Утверждение, что спасение происходит «только верой», должно быть понято во всей глубине: спасает не вера как движение человеческой души, а Сам Христос, присутствующий в вере: «[Верующий] сохраняется... верой, но не ради [самой] веры, но ради Христа и Его праведности, под защитой Которого он живет» (LW, 52, 96).

В Писании нет ничего случайного, с такой же серьезностью мы должны отнестись к тому, что Бог — это Творец. Если мы принимаем это, то принимаем и то, что каждое

<sup>31</sup> Цит. по: [Kolb, Arand, 2008, 47].



слово Бога — творческое, рождающее новое. Только это достойно Бога: «Всякий раз, когда Слово Божие приходит, оно приходит, чтобы обновить и изменить мир» (Лютер, 1986, 320). Следовательно, вера и оправдание должны быть поняты как «длящееся творение» [Baeyer, 2003, 43]<sup>32</sup>. Это есть рождение нового человека в человеке, принимающем этот дар.

Творение мира, человека и веры есть единый Божественный акт, несравнимый ни с чем человеческим.

Христос дарует благодать и мир не как апостолы, проповедовавшие Евангелие, а как их Творец... Ничто сотворенное не может даровать благодать... избавление от смерти и дьявола, только Божие могущество (Лютер, 1997, 34).

Обычно человек проходит мимо парадоксальности факта собственного существования, не придавая ему действительного значения, что являет своего рода непочтение к Богу. Творение — постоянно длящийся акт; а для человека — акт обретения полноты и смысла.

Необходимо научиться видеть себя как творение Бога, как всё получающего от Него и должного благодарить Его; «Если ты знаешь это, то будешь более великим, чем все доктора университета!» (WA, 30/1, 88).

Если вера есть обладание Христом, то она есть вся и сразу, в противоположность схоластике, в которой вера понималась как промежуточное, растянутое во времени состояние на пути к будущему избавлению человека от греха. Мышление Лютера предельно эсхатологично: Божий Суд и оправдание не некое будущее событие, но происходит — здесь и сейчас.

Рождение верой «нового человека» не есть субстанциальное изменение человеческой природы, но изменение духовное. Точнее, это есть восстановление человеческой первородной праведности. Оставаясь в этом мире и подчиняясь его законам, человек не подчиняется князю мира сего. Вера есть отказ брать протянутое змием яблоко. Она есть то, каким человек должен быть перед Богом, есть «исполнение первой заповеди» (WA, 6, 209).

Как любой Божественный акт, вера парадоксальна. Она совмещает несовместимое. Животворящее Евангелие в единстве с несущим смерть законом. Вера необходимо несет в себе эти два измерения. Только человеку, потрясенному и стенающему о своей греховности, открывается Христос, дарующий веру:

...благодать и праведность Бога тем больше расцветают в нас... чем меньше мы считаем, что обладаем праведностью. Чем более мы осуждаем, проклинаем себя, тем обильнее благодать Бога изливается в нас (WA, 55, 2/1, 36).

Лютер говорит формально неприемлемые вещи, разглядывать скрытый смысл которых у Рима не было никакого желания. Как показали последующие события, позиция Лютера была понята как однозначно негативная по отношению к Церкви. Да и какая другая могла быть реакция Рима на утверждение Лютера, что в собственно церковном осознании

...нет большей грешницы, чем христианская Церковь... Христианин и христианская Церковь есть действительные грешники, поскольку они действительно исповедуют свои грехи. Папа и кардиналы, и иже с ними, вообще не имеют грехов; они не смятены в глубине своей совести... (WA, 34/1, 276).

<sup>32</sup> «Оправдание одной только верой, в котором Бог творит новые творения из ничего греха, соответствует Лютеровской доктрине творения, в которой Бог творит и сохраняет все сущее от небытия» [Mattes, 2014, 265].

Лютер настойчиво призывал к покаянию. С этого начинались его «95 тезисов». Как Иисус Христос, прежде чем воскреснуть, умер, так и человек, прежде чем родиться в вере, должен умереть, как это происходит в покаянии перед таинством Причастия. Покаяние — не просто внешняя педагогическая процедура для слабых в вере мирян, но универсальный закон христианской жизни, по глубине и искренности которого определяется принадлежность к Церкви Христа. Каяться должен даже папа. И больше всех — поскольку достойнее всех.

Вера есть чудо, всегда доступное человеку. Наказывая, Господь не закрывает дорогу к спасению. Суровость Господа — не ожесточающая и разрушающая, но возрождающая. Лютер помнит о собственном опыте «ненависти к Богу», которому с точки зрения человеческой логики нет прощения. Но одновременно он помнит и о Божественной милости, пришедшей с этим опытом:

Те же, кто воистину праведны... принимают это предназначение [в ад] без великого сожаления. Ибо, по причине их обильной любви к Богу, для них все возможно, даже наказание адом. И, благодаря этой способности, они сразу же избегают наказания такого рода. В самом деле, им не надо бояться того, что они будут прокляты, ибо они добровольно и с радостью подчиняют [себя] проклятию ради Бога. Скорее, прокляты пытающиеся избежать [такого рода] проклятия (Лютер, 1996, 422).

Парадоксальную логику Лютера можно воспроизвести следующим образом: грешники, раскаиваясь, тем самым сознательно становятся едиными с Божественным волением, а поскольку в Боге нет греха, то грешники, соединяясь через воление Бога с Богом, — оправдываются, поскольку Бог не может Сам Себе противоречить.

Перед нами вполне схоластический способ аргументации в его реалистическом выражении. Все же не забудем, что при всей критике схоластики Лютер был профессором университета.

Когда вопрос касается Бога, мышление Лютера предельно заострено: или с Богом — или против Него, теология не имеет дела с компромиссами. Невозможно сотворенному человеку, существующему благодаря Божественному попечению, иметь нейтральное отношение к своему Творцу. Человек либо признает это и идет к Богу, либо от Него. Невозможно занять срединную позицию по отношению к вере, ибо полуверие есть неверие, конституирующее «личностное отвержение Дарителя... не позволяющее Богу быть Богом» [Kolb, Arand, 2008, 52].

Сведение Римом оправдания к праведности закона и подмена веры действием любви для Лютера были равносильны возвращению осужденного Церковью пелагианства. Недостаточность подобного понимания оправдания Лютер аргументирует следующим образом:

1. Закон не спасает, но лишь констатирует, осуждает и разрушает. Только вера, рождаемая Евангелием, — творит и возрождает. «Закон не в состоянии показать мне, как избавиться от греха, дьявола, смерти и ада. Чтобы узнать это, я должен обратиться к Евангелию и слушать Благовестие» (Лютер, 1997, 105–106).

2. Творение мира есть в своем основании ничем не опосредованный Божественный акт. Дела закона и любви по своей сути являются частично захватывающими тварную составляющую, что не может гарантировать их направленность к Безусловному Богу. Веру же можно уподобить рождению «из ничего». Вера опирается только на Слово Бога.

Обетования закона условны. Они не обещают жизни даром, они обещают ее лишь тем, кто исполняет закон... К обетованиям же Нового Завета не присовокупляется никаких условий. Они не требуют от нас ничего... Вместо этого они приносят и даруют нам прощение грехов, благодать, праведность и вечную жизнь даром, ради Христа (Лютер, 1997, 505–506).

3. Попытки получить оправдание в опоре на дела закона продуцируют самонадеянную праведность, этот «самый грязный из всех пороков и самый большой грех во всем мире» (Лютер, 1997, 353), и усугубляют состояние греха как обращенности на самого себя (*incurvatus in se ipsum*) (Лютер, 1996, 381). В делах любви, как ведущих к спасению, человек утверждает в качестве высшего критерия собственное «я». Полагая, что идет к Богу, человек все больше погружается в себя и тем самым удаляется от Бога. Дьявол не действует открыто, он действует «как бы спасая».

Самонадеянное упование на добрые дела и праведность не оставляет места для страха Божия. Но там, где нет страха Божия, там не может быть жажды по благодати и жизни (Лютер, 1997, 388).

4. Если оправдание — делами, то вера, будучи актом Божественной милости, превращается одну из многих, мало чем отличную от других способность человеческой природы, а тварное спасти не может. При подобном понимании оправдания теряет всякий смысл богословское различие закона и Евангелия, Ветхого и Нового Завета.

5. Наконец, и это решительно перевешивает все аргументы, подмена благодати праведностью закона есть отвержение Божественного Дара — Самого Иисуса Христа. Это насмешка над Христом. В протянутую Женихом руку невеста кладет камень. Это есть потеря *всего* христианства. Это главный и самый серьезный аргумент Лютера в полемике с Римом: «А если законом оправдание, то Христос умер напрасно» (Лютер, 1997, 208). Зачем тогда приход, страдания и Крест Христов? Чтобы научить человека? — так закон уже научил всему! Множество раз Лютер повторяет:

Если я приписываю [праведность] закону, тогда закон — мой оправдатель, избавляющий меня от грехов... И, значит, закон теперь становится Христом, а Христос полностью утрачивает Свое имя, Свои дела и Свою славу, становясь не кем иным, как «посредником закона», который обвиняет, устрашает, направляет и посылает грешника к кому-то другому для оправдания (Лютер, 1997, 170).

\* \* \*

Лютер пришел к выводам, решительно выходящим за границы традиционного понимания, что не могло не повлечь за собой жарких дебатов. Одна из проблем лежала на поверхности: если вера есть обладание Христом — и это есть наивысшее состояние для человека, — то каким непротиворечивым образом можно совместить обладание верующими праведностью с их недостойным поведением? Как Лютеру объяснить самому себе имеющиеся у него греховные помыслы и поступки? Одно из объяснений очевидно: дьявол не дремлет и искушает<sup>33</sup>. Но почему — в принципе — возможно искушение для обладающего Христом?

Объяснение Лютера следующее. Верующий, покуда остается в теле, одновременно живет в двух областях: духовной и телесной, и подчинен двум порядкам: небесному и земному. Будучи монахом-августинцем, Лютер воспроизводит логику «Града Божия», но идет значительно дальше, утверждая, что христианин является оправданным (праведным, святым) и грешником — одновременно.

Взгляд Лютера на человека лишен христианского романтизма, более трезв и трагичен. Даже Христос, в полноте человеческой природы, возопил в минуту отчаяния: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27:46). В работе «О рабстве воли» Лютер цитирует Овидия: «Часто я склонен думать, что нет никаких богов» (Лютер, 1986, 541). Эти слова из уст Лютера потрясают своей искренностью.

<sup>33</sup> Лютер утверждает, что искушения тем сильнее и опаснее, чем более верующим является человек — поскольку того, кто не верует, и искушать не надо, он уже слуга дьявола.

Итак, признавая одномоментность и полноту оправдания верой, Лютер приходит к выводу:

Христианин является одновременно праведником и грешником (*simul iustus et peccator*), святым и оскверненным, врагом Божиим и чадом Его. Никто из софистов не может принять этого парадокса, ибо они не понимают истинного значения оправдания (Лютер, 1997, 269).

Действительно, подобное утверждение не могло быть воспринято Римом иначе как несогласное с католическим учением по нескольким основаниям:

1. Если освящение понимать схоластически как «совершенствование природы», то невозможно, чтобы человек был одновременно и святым, и грешником, — как не может быть вода одновременно и холодной, и горячей в одном и том же отношении.

2. Быть оправданным, то есть «святым», понималось католиками как результат, венчающий земное странствование; как вердикт Божественного Суда, отделяющий «чистых» от «нечистых». Католическое оправдание было постепенным Божественно-природным процессом, включающим в себя: а) вменение предваряющей благодати; б) веру (как интеллектуальный акт признания Бога); в) любовь (как постепенное освящение человека, осуществляемое посредством добрых дел); г) Божественное оправдание под действием оправдывающей благодати, просветляющей и меняющей онтологический статус человека. Если у католиков оправдание представляло в виде нескольких последовательных действий Бога и человека, то у Лютера — в виде надвременного Божественного действия, настолько полного, что к нему нечего добавить.

3. Признание одновременной святости и греховности принципиально уравнивало всех христиан перед Богом, что не соответствовало средневековой традиции. Оно подвигало некоторых верующих к решительным антииерархическим действиям, выражением которых, в частности, стали крестьянские войны в Германии 1520-х гг.

Что же имеет в виду Лютер, когда говорит, что христианин святой и грешник одновременно?

Характерно, что Лютер не использует понятия абстрактно, но всегда настаивает, что определяющим должно быть понимание, в каком отношении, к кому и для чего (экзистенциально) они употреблены<sup>34</sup>. Только зафиксировав это отношение, можно будет понять смысл сказанного. Лютер имеет в виду следующее:

Если смотреть на плоть, то мы грешны. Но если смотреть на Дух, то мы праведны (Лютер, 1997, 610).

Праведниками они являются потому, что веруют во Христа, Чья праведность покрывает их и вменяется им, но они грешники, потому что не исполняют закона, не лишены похотливости и подобны больным людям, находящимся под наблюдением врача... (Лютер, 1996, 371)<sup>35</sup>.

Отношения между Богом и человеком, по Лютеру, не должны быть поняты в пространственно-временном измерении — ни как вытеснение или замена одного качества другим, ни как их смешение. Праведность есть вневременной и внепространственный акт. Это есть одновременная полнота каждого качества в предельном их выражении: «Христиане не только полностью праведные... но и полностью грешники» (WA, 39/1, 563–564)<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> В этом, по Лютеру, отличие между философией и богословием: философия имеет дело с абстрактными сущностями, богословие — с *обращением, направленным Словом Бога к человеку*.

<sup>35</sup> Использование образа верующего как выздоравливающего характерно для Лютера, как свидетельство о всегда присутствующей Божественной милости.

<sup>36</sup> Здесь имеет место похожее отношение, когда Лютер говорит одновременно о свободе и рабстве христианина.

Одновременное обладание Христом и греховность человека согласовываются Лютером в утверждении, что верующие есть «грешники фактически, но праведные в уповании (*reccatum in re, iustus in spe*)» (Лютер, 1996, 285). Они есть святые и грешники — не в одном и том же отношении.

Подобная одновременность святости и греховности, понятая сквозь призму праведности как хабитуального качества, не могла не вызывать отвержения Римом, поскольку ломала католическую иерархию святости как онтологического возвышения верующего.

Определенную сложность создает и то, что у Лютера в более поздних трактатах присутствуют выражения, провоцирующие понимание оправдания как возрастания праведности человека, и, следовательно, которые могут быть поняты как признание Лютером хабитуального характера оправдания. Приведу пример:

Пока бушуют эти плотские страсти и мы Духом боремся с ними, праведность, на которую мы уповаем, остается где-то в ином месте (!). Мы действительно начали (!) оправдываться верою, которою мы также приняли зачатки [первые плоды] Духа. И умерщвление нашей плоти началось. Но мы еще не совершенно (!) праведны. Наше совершенное и полное (!) оправдание все еще остается чем-то грядущим (! — *езде С. П.*), тем, что нам еще предстоит увидеть — и на это мы уповаем. Итак, наша праведность пока еще не существует фактически, но она существует в надежде (Лютер, 1997, 555).

Здесь Лютер говорит об оправдании как о процессе и различает две его стадии («зарождающаяся» и «совершенная» праведность, обретаемая после Страшного Суда). Приведенные цитаты, как написанные в одно время, ставят в тупик, создавая широкое поле для интерпретаций, одна из которых — что Лютер смягчил свое понимание оправдания под действием католической критики.

Э. Юнгель эту проблему объясняет следующим образом: «[Вера] есть... начальный аспект бытия праведным, но это то начало, *которое определяет всё* (курсив. — С. П.) наше существование» [Jungel, 2001, 218–219]. Он демонстрирует, что понимание оправдания как процесса присутствовало у Лютера изначально и не было последующей доработкой, как это может показаться [Jungel, 2001, 219].

В реформационных и постреформационных дебатах определилось два понимания оправдания: «судебное» (*forensis*) — когда Бог «провозглашает» человека оправданным; и «созидающее» (*effectivus*) — когда оправдание имеет место одновременно с внутренним изменением верующего. Первое делает акцент на Слове, на сообщении, на Божественном вменении; второе — на изменении, происходящем в верующем под действием Слова; во втором случае оправдание предстает следствием аналитического суждения о достоинстве/недостойнстве верующего.

После Меланхтона в протестантской среде стало общепринятым противопоставление этих двух видов оправдания, когда *forensis*-оправдание, понятое как противопоставленное Лютеру, было приписано Меланхтону. С этим не согласно большинство современных исследователей, подчеркивающих принципиальное единство двух богословов по ключевым вопросам [Mattes, 2014, 265]. Стоит согласиться с О. Байером, утверждающим, что подобное разделение неактуально, поскольку эти два аспекта у Лютера слиты воедино: «судебное (*forensis*-оправдание. — С. П.) есть *созидающее* (*effectivus*-оправдание. — С. П.) и *созидающее* есть *судебное*... Что Бог говорит, то Бог делает» [Baeyer, 2003, 43]<sup>37</sup>. Божественный акт — целостный и полный, включающий в себя воздействие на все стороны человеческого бытия.

В современном протестантизме, прошедшем через период протестантской схоластики, имеет место разделение на «оправдание» и «освящение», где второе

<sup>37</sup> Также: «Лютеровский подход к оправданию является *судебным*... но одновременно и *действенным*» [Mattes, 2014, 271].

понимается как прогресс в праведности. Судя по источникам, сам Лютер не поднимал этот вопрос, для него это был единый акт.

Когда Лютер говорит об «освящении», он просто изъясняет оправдание. Оправдание и освящение не понимаются им как отдельные акты, которые необходимо различать, как будто бы освящение следовало за оправданием. Говоря об освящении, Лютер акцентирует институциональную (внешнюю, земную. — С. П.) сторону события оправдания... [Как] и Церковь принадлежит обоим — духовному и секулярному — порядкам [Bayer, 2003, 58–59].

Действительно, «оправдание» и «освящение» Лютер употребляет синонимично. Но возникает вопрос: если оправдание (как провозглашение праведным, приходящее одновременно с верой) и освящение (как достигаемое добрыми делами веры и любви) — есть одно, то каков тогда статус добрых дел? Не бессмысленны ли они? Не грозит ли это подрывом всей нравственности?

Статуса добрых дел мы уже касались, говоря о праведности человека в горизонтальном измерении. Позиция Лютера предельно ясна: добрые дела являются необходимым следствием, но не причиной Божественного оправдания:

Мы становимся праведными не от того, что совершаем праведные дела, но... мы совершаем праведные дела, будучи праведными (Лютер, 1996, 266).  
Человек становится христианином не потому, что делает что-то, но потому, что слушает... Евангелие. После того же, как он услышал и принял его... закон и дела последуют за слышанием с верою [Евангелия] (Лютер, 1997, 248).

То есть добрые дела не могут не последовать за верой, и в этом отношении они являются не абсолютным, но относительным удостоверением веры: «Если добрые дела не следуют, то определенно, что вера во Христа не обитает в нашем сердце, что это мертвая вера» (WA, 39/1, 46; LW, 34, 111). И это вообще никакая не вера.

Лютер целостен в своей экзегезе. Отношение между верой и добрыми делами повторяет отношение между Божественной и человеческой природой Иисуса Христа, между Евангелием и Законом, праведностью Бога и праведностью человека, между оправданием и освящением, между Церковью невидимой и видимой.

Позиция Рима была иной: добрые дела являются необходимой составляющей оправдания. Лютеранское учение было понято Римом как духовный вывих, как призыв не исполнять заповеди<sup>38</sup>. Отметим, что подобное обвинение не было беспочвенным, поскольку некоторые последователи Лютера (антиномисты) подобным образом поняли утверждение о «свободе христианина» и «спасении только верой».

Итак, Лютер утверждает, что добрые дела и праведная жизнь не гарантируют спасения. Более того, он говорит об искушении делами и что дела оправданного и неоправданного внешне неразличимы. При том что человек, оставаясь в теле, даже оправданный, всегда грешник — может ли быть хоть уверенность в спасении? Если нет — не превращается ли жизнь человека в слепое блуждание в жизненной драме, в конце которой, как в античной трагедии, появляется Deus ex machina и объявляет Свое неожиданное решение? Не рухнет ли лютеровская доктрина оправдания, поскольку становится бесполезной?

Позиция Лютера следующая. Уверенность только тогда может иметь место, когда основывается не на человеческом, изменчивом, но на Боге. Только Он неизменен

<sup>38</sup> Каноны XIX и XX Шестой сессии Тридентского собора дают представление о понимании католиками оправдания у Лютера: «Канон XX: Если кто-либо говорит, что оправданный... не обязан соблюдать заповеди Божии... но должен лишь верить, да будет анафема». Цит. по: [Хемниц, 2005, 572].

в Своем Слове, и Он показал путь спасения, «праведный верою жить будет» (Рим 1:17). Бог не обманщик. Все Божественные обетования — исполнятся. Нам даровано больше, чем мы ожидали. Дело за нашей верой. Если вера — настоящая, то ее следствием является уверенность в спасении, или, точнее, уверенность в спасении является внутренней составляющей истинной веры.

Я не могу здесь [в спасении] иметь никаких сомнений, если только вообще не хочу отречься от Бога. И вот почему наше богословие надежно — оно отбирает нас у самих себя и помещает самих нас вне себя, чтобы мы не рассчитывали на свою силу, совесть, опыт, личность или дела, а полагались на то, что находится вне нас, то есть на обетование и истину Божию, которые не могут обмануть» (Лютер, 1997, 446)<sup>39</sup>.

И в этом отношении, как пишет Юнгель, «Самозабывание верующим себя, правильно понятое, есть то, что может быть взято в качестве критерия... уверенности веры (*certitudo fidei*)» [Jungel, 2001, 246].

Таким образом, вера, которую дает Бог, сама себя удостоверяет, уверенность в спасении не есть то, что может быть доказано как выводное знание, а есть экзистенциальный акт верующего — «Да будет воля Твоя!».

\* \* \*

Свое отношение к учению Лютера об оправдании Рим сформулировал на Шестой сессии Тридентского собора (1547). В целом, было подтверждено томистское понимание оправдания:

...инструментальная причина (*causa instrumentalis*) — таинство Крещения... единственной формальной причиной (*causa formalis*) является праведность Божия, не по которой Он [Христос] Сам праведен, а по которой Он делает праведными нас или по которой мы, получив от Него такую способность (*habitus*), обновляемся в духе нашего разума... принимая в себя праведность, каждый свою собственную... [Хемниц, 2005, 416–417].

Канон IX: Если кто-либо говорит, что неправедный оправдывается одною верою... и что человеку вовсе не необходимо быть приуготовленным и предрасположенным через движение его собственной воли, да будет анафема.

Канон XI: Если кто-либо говорит... что благодать, которой мы оправдываемся, является лишь благосклонностью Божией, да будет анафема.

<...> Канон XII: Если кто-либо говорит, что оправдывающая вера является исключительно уверенностью в Божием милосердии... и что мы оправдываемся одною лишь этой уверенностью, да будет анафема.

Канон XXIV: Если кто-либо говорит, что обретенная праведность... не возрастает перед Богом через добрые дела — это лишь плоды и знаки принятого оправдания, а не одна из причин такого возрастания, да будет анафема [Хемниц, 2005, 418].

Канон XVIII: Если кто-либо утверждает, что даже оправданный и утвержденный в благодати человек не может соблюсти заповеди Божии, да будет анафема [Хемниц, 2005, 571].

Канон XXVI: Если кто-либо говорит, что праведные не должны ожидать за свои добрые дела, которые были совершены в Боге, вечного вознаграждения от Бога... да будет анафема [Хемниц, 2005, 572].

---

<sup>39</sup> Это Лютер пишет в 1531–1535 гг. В «Лекциях по „Посланию к Римлянам“» (1515–1516) еще нет подобной уверенности. См. [Lohse, 2006, 77].

Наиболее серьезные последствия Лютерова доктрина оправдания имела для католической экклезиологии, поскольку подрывала сакраментальную практику Католической Церкви с ее онтологически обоснованным иерархическим строем духовенства и святости. Если каждый оправданный есть полностью святой и полностью грешник, то говорить о превосходстве на основании места, занимаемого в церковной иерархии, становилось невозможным.

Утверждение Лютером веры как «радостного обмена», присутствия Самого Христа в вере, а благодати — как «благоклонности Бога», ставило под сомнение роль Церкви как органа низведения благодати на верующих посредством таинств.

Перенесение оправдания на уровень внутреннего отклика человеческой души — ставило перед Церковью более сложные задачи по пастырскому руководству верующими, к которым Церковь не всегда была готова.

В скором времени жаркие дискуссии по этим вопросам развернулись внутри самого реформационного движения.

Открытие Лютером праведности/благодати Божией как отношения, а не как хабитуального качества, следовало номиналистической тенденции понимания Бога как тайны и свободы, неподвластной человеческому предвидению и доступной человеку лишь в той степени, в которой Бог Сам Себя открывает. Это, может быть, самое важное для современного богословия утверждение. Показательно признание Лютера:

Мы должны почитать и бояться Бога... надо полностью отдаться Его Божественной мудрости... Если же Его справедливость была бы такой, что человеческий разум мог бы понять, что она справедлива, то, конечно, она не была бы Божественной, и нисколько не отличалась бы от человеческой справедливости... поэтому необходимо, чтобы и справедливость Его была непостижима... (Лютер, 1986, 540).

На Бога одно упование.

## Источники и литература

### Источники

1. Лютер (1986) — *Лютер М.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.
2. Лютер (1996) — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Римлянам». Duncanville; Минск, 1996.
3. Лютер (1997) — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». Duncanville, Минск, 1997.
4. Лютер (2002a) — *Лютер М.* 95 тезисов // 95 тезисов. СПб., 2002. С. 3–16.
5. Лютер (2002b) — *Лютер М.* О свободе христианина // 95 тезисов. СПб., 2002. С. 87–107.
6. Фома Аквинский (2006) — *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. I. Часть первая. Вопросы 1–64. М., 2006.
7. Фома Аквинский (2012) — *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. IV. Первая часть Второй части. Вопросы 68–114. М., 2012.
8. Хемниц (2005) — *Хемниц М.* Исследование Тридентского собора. Ч. 1. Duncanville, 2005.
9. LW — *Luther M.* Luther's Works. In 55 vols. Philadelphia; Saint Louis, 1955–1986.
10. WA — *Luther M.* Werke. Kritische Gesamtausgabe. In 73 vols. Weimar, 1883–2009.
11. WA TR — *Luther M.* Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. In 6 vols. Weimar, 1912–1921.



## Литература

12. Bayer (2003) — *Bayer O.* Living by Faith: Justification and Sanctification. Michigan; Cambridge, 2003.
13. Bray (2017) — *Bray G.* Late-Medieval Theology // Reformation Theology: A Systematic Summary / Ed. by M. Barrett. Wheaton, 2017. P. 68–93.
14. Ebeling (1970) — *Ebeling G.* Luther: An Introduction to His Thought. Philadelphia, 1970.
15. Hamm (2014) — *Hamm B.* The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation. Michigan; Cambridge, 2014.
16. Iwand (2008) — *Iwand H.* The Righteousness of Faith According to Luther. Eugene, 2008.
17. Jungel (2001) — *Jungel E.* Justification: The Heart of Christian Faith. Edinburg; New York, 2001.
18. Kolb (2017) — *Kolb R.* Luther on the Two Kind of Righteousness // Harvesting Martin Luther's Reflection on Theology, Ethics and the Church / Ed. by T. Wengert. Minneapolis, 2017. P. 38–55.
19. Kolb, Arand (2008) — *Kolb R., Arand C.* The Genius of Luther's Theology: A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church. Michigan, 2008.
20. Lohse (2006) — *Lohse B.* Martin Luther's Theology: It's Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.
21. Mannermaa (1989) — *Mannermaa T.* Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Hannover, 1989.
22. Mattes (2014) — *Mattes M.* Luther on Justification as Forensic and Effective // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka (eds.). Oxford, 2014. P. 264–273.
23. McGrath (2005) — *McGrath A.* Iustitia Dei: A History of Christian Doctrine of Justification. Cambridge, 2005.
24. Oberman (1963) — *Oberman H.* The Harvest of Medieval theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge, 1963.